

Å BESKRIVE DEN ANDRE

Anniken Greve

1. Den andres ansikt

Moralfilosofien har de siste tiårene oppdaget ansiktet, og det er utvilsomt Emmanuel Levinas' filosofi som har gitt den vesentligste impulsen til denne oppdagelsen. Levinas framstiller den andres ansikt som den fundamentale portalen inn i erkjennelsen av den andres menneskelighet. Ansiktet er den andres mest sårbare sted; det både frister til vold og forbyr en å drepe:

The face, for its part, is inviolable; those eyes, which are absolutely without protection, the most naked part of the human body, none the less offer an absolute resistance to possession, an absolute resistance in which the temptation to murder is inscribed: the temptation of absolute negation. The Other is the only being that one can be tempted to kill. This temptation to murder and this impossibility of murder constitute the very vision of the face. To see a face is already to hear 'You shall not kill'...¹

Men Levinas er ikke den eneste som har framhevet ansiktet, og det kan være en hjelp for muligheten vår til å se hva som går for seg hos Levinas å se ham i lyset fra en annen tradisjon som deler iallfall noen av hans anliggender. Hos Ludwig Wittgenstein finner vi også en betoning av ansiktets etiske betydning, selv om ansiktet ikke blir tematisert like direkte som hos Levinas. Wittgenstein synes å orientere seg mot den menneskelige kroppens form: "[O]nly of a living human being and what resembles (behaves like) a living human being can one say: it has sensations; it sees; is blind; hears; is deaf; is conscious or unconscious."²

Denne verdsettingen av den menneskelige kroppens form er kritisk vendt mot den filosofiske tradisjonens tendens til enten å skille sjelen ut fra den menneskelige kroppen, eller til å redusere sjelen til fysiologiske

¹ Emmanuel Levinas: *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, The Athlone Press, London 1990, s. 8.

² Ludwig Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, Basil Blackwells, Oxford 1958, §281.

og nevrologiske prosesser i hjernen. Mot begge disse tendensene hevder Wittgenstein at "The human body is the best picture of the human soul."³ David Cockburn har vist at Wittgenstein andre steder ser den menneskelige kroppens uttrykksfylde som konsentrert i menneskets ansikt.⁴ I ett av sitatene han henter fram snakker Wittgenstein om å se bevisstheten i den andres ansikt:

Look into someone else's face, and see the consciousness in it, and a particular shade of consciousness. You see in it, on it, joy, indifference, interest, excitement, torpor and so on. The light in other people's faces.⁵

I oppmerksomheten som rettes mot ansiktet både hos Levinas og hos Wittgenstein, kan vi se en bevegelse bort fra en moralfilosofi som søker å begrunne moralen, til en moralfilosofi som søker å beskrive forholdet mellom mennesker slik at den etiske dimensjonen blir innfelt i selve denne relasjonen. For både Levinas og Wittgenstein er framhevingen av ansiktet knyttet til en kritikk av den plassen etiske spørsmål tradisjonelt er gitt i filosofien. De er opptatt av å oppheve prioriteten til metafysiske spørsmål. Det er feil å tro at vi *først* må avgjøre menneskets ontologi, og *deretter* hente ut de moralfilosofiske konsekvensene av denne ontologien. Levinas formulerer dette kritiske poenget ved å si at etikk er *førstefilosofi*. Wittgenstein formulerer seg mer indirekte også her, men holder oss vi til Cockburns utlegning igjen, kan vi formulere det på denne måten: Vi kan ikke kan redegjøre for hva et menneske er løsrevet fra hva det at den andre er et menneske krever av vår (min, din) respons overfor han eller henne.⁶ Svaret på spørsmålet "Hva er et menneske" må ta inn i seg at en må forsøke å lindre den andres smerte.

³ *PI*, s. 178

⁴ "Wittgenstein gives a number of examples of cases in which we might speak of 'seeing another's emotion'. In all of his examples he speaks of seeing emotions in the face. (...) If we can make anything of the ways in which Wittgenstein speaks here, there is a sense in which a person is (...) located or concentrated. The person is concentrated in the face. This is what is not captured in the formula 'The human body is the best picture of the human soul.' " (David Cockburn: "The Mind, the Brain and the Face", *Philosophy* 1985, p. 481-482.)

⁵ Ludwig Wittgenstein: *Zettel*, Basil Blackwells, Oxford 1967, §220.

⁶ "It cannot be said that a metaphysical picture of what a person is grounds our understanding of the attitude towards others which is appropriate; rather, the

Framhevingen av ansiktet peker inn mot andre tilknytningspunkter mellom Wittgenstein og Levinas også. Det er hos begge den *andre* etikken dreier om. Mitt forhold til meg selv og mitt eget spiller ingen spesielt viktig rolle i våre moralske liv hos disse to tenkerne. Mer spesifikt: Wittgenstein målbærer en kritikk av den dualistiske (cartesianske) privilegeringen av det såkalte førstepersonsperspektivet, og det tilhørende analogiargumentet. Dette perspektivet og argumentet sier: Jeg vet fra min kjennskap til meg selv hva det er å oppleve smerte, lidelse, etc., og min oppfattelse av at den andre føler smerte hviler på at jeg overfører det jeg vet fra mitt eget tilfelle til den andres.⁷ Mot en slik privilegering av meg selv hevder Wittgenstein: Responsen på den andre som en som føler smerte, glede, trenger trøst, er en primitiv reaksjon på den andres smerteuttrykk, den går ikke vegen om min kunnskap om meg selv.⁸ Denne kritikken av førstepersonsperspektivet finner sitt motstykke i Levinas' kritikk av Heidegger i tenkingen om dødens betydning for vår konsepsjon av mennesket. Hos Heidegger er det erfaringen av min egen dødelighet som tillegges den sentrale betydningen. Hos Levinas er det *den andres* død som er det sentrale.

metaphysics is an expression of the attitude (...) and the attitude itself has no ground." (David Cockburn: *Other Human Beings*, Macmillan, London 1990, s. ix)

⁷ "My conception of others as beings that feel pain, see, and so on is, we feel, derivative from my conception of myself as such a being". *Other Human Beings*, s. 14.

⁸ I tradisjonen fra Wittgenstein brukes særlig følgende sitat for å underbygge dreiningen bort fra et førstepersonsperspektiv, over mot et tredjepersonsperspektiv: "My attitude towards him is the attitude towards a soul. I am not of the *opinion* that he has a soul." (*Philosophical Investigations*, p. 178.) Tolkningen av dette utsagnet hviler naturligvis tungt på hvordan vi forstår "attitude" her, eller "Einstellung", som det heter i den tyske originalen. Wittgenstein vil trolig ha fram hvordan responsen kommer som en *reaksjon* på den andre, en respons som den andres nærvær avkrever oss. Og denne responsen kan ikke forstås løsrevet fra det inntrykket den andres (kroppslige) uttrykk gjør på oss. Raimond Gaita legger Wittgenstein ut på følgende måte: "Think of us as inflected, so to speak, in interacting responses to the forms of the living body's expressiveness." (Raimond Gaita: *The Philosopher's Dog*, Routledge, London 2003, s. 58.). Ett av Wittgensteins argumenter mot førstepersonsperspektivet og den tilhørende analogitenkingen er at det synes å åpne for en skeptisk tvil på at vi noensinne kan være sikre på hva som foregår inne i den andre, om vi overhodet kan vite noe om den andres (indre) tilstand. Men i mange situasjoner er det ikke rom for den skeptiske tvilen på at den andre føler smerte, f. eks. når hun ligger og vrir seg etter å ha blitt truffet av et tre.

Disse bredere forbindelseslinjene vil ikke bli ytterligere tematisert i det følgende, heller ikke de forskjellene i moralfilosofisk orientering som jeg tror en omfattende sammenlikning av Wittgenstein-tradisjonens og Levinas' tenking om det etiske ville avdekke. Jeg vil konsentrere meg om ansiktet, og særlig spørsmålet: Kan den andres ansikt beskrives? Jeg vet ikke nøyaktig hva Levinas selv svarer til spørsmålet, stilt på denne måten. Kanskje allerede måten å spørre på er fremmed for Levinas. Siktemålet mitt er for såvidt heller ikke å finne ut hva den omfattende og mangfoldige kommentarlitteraturen om Levinas mener om saken, selv om jeg vil forholde meg til noen (norske) kommentatorer. Siktemålet er å ta alvorlig den moralfilosofiske rollen den andres ansikt gis av Levinas og av Wittgenstein, og deretter å undersøke nærmere hva det kan være å beskrive den andres ansikt. Det underliggende spørsmålet vil være: Kan beskrivelsen av den andres ansikt ha noen etisk relevans? Kan den spille noen rolle for våre moralske liv? Hva krever det i så fall av beskrivelsene våre? Og til sist: Hvor hører de *litterære* beskrivelsene hjemme i dette bildet? Kan de yte ansiktet rettferdighet? Kan slike ansiktsbeskrivelser kaste et lys tilbake på litteraturens betydning og funksjon?

2. Ansiktet hinsides det språklig utsigbare?

Når dette er relevante spørsmål, er det fordi det forekommer meg lett å slutte fra noen av Levinas' uttrykksmåter til at den andre ansikt ikke kan beskrives, eller iallfall at det ikke er mulig å gripe det etisk relevante ved den andres ansikt med slike beskrivelser. Den andres ansikt, den andres annethet, er hos Levinas koblet til forestillingen om uendeligheten. I møtet med den andre ser vi spor av uendeligheten i den andres ansikt. Denne uendeligheten er det lett å tenke seg at er ugripelig i språklige termer. Språket tjener erkjennelsen, og i den andres ansikt møter vi noe som ikke kan erkjennes. Ialffall leses han slik, ikke minst i Norge. Asbjørn Aarnes, som er den som har gjort mest for å formidle Levinas her hjemme, forklarer selve vansken med å lese Levinas med at hans filosofi er innrettet på å gripe noe som språket ikke er innrettet på å gripe:

Og skal vi kort antyde hvorfor han er så vanskelig, må det være fordi hans prosjekt går ut på å bruke sproget i et øyemed som det ikke synes bestemt for. Hvis sproget er til for å meddele noe om

noe til noen, nevne, beskrive, bedømme eller forutsi noe som er til, værender, materielle eller intellektuelle, da er sproget til for noe annet enn det Levinas vil bruke det til.⁹

Dikteren Jan Jakob Tønseth er inne på den samme språkproblematikken:

En kunne kalle Levinas de ensomme tings talsmann. Han slår et slag for det som ikke har en plass i solen, i erkjennelsens lys; for dette andre som er "annerledes enn væren", denne skyggeverden bortenfor livets fylde, tingenes tydelighet og det språklig utsigbare.¹⁰

En sannsynlig inspirasjon for dette utsagnet er et essay av Levinas kalt "Virkeligheten og dens skygge". Her handler det ikke først om ansiktet, men om kunsten. Levinas skriver:

Består ikke kunstens oppgave i ikke å forstå? Tilfører ikke dunkelheten kunsten selv sitt særpreg, og en fullendthet *sui generis*, som er fremmed for dialektikken og ideenes liv? Skal man da si at kunstneren erkjenner og uttrykker selve virkelighetens dunkelhet? Men dette åpner for et mere generelt spørsmål som all denne tale om kunsten underordner seg: Hva betyr værens ikke-sannhet? Tenkes den stadig i forhold til sannheten som et bunnfall av forståelsen? Avtegner ikke omgangen med det dunkle, som selvstendig ontologisk hendelse, kategorier som ikke kan tilbakeføres til erkjennelsens kategorier? *Det er denne hendelse i kunsten vi skal prøve å vise. Den kjenner ikke en spesiell type virkelighet, den står i kontrast til erkjennelsen. Den er selv formørkelsens tildragelse, natten som senker seg, skyggen som griper om seg.* [Min kursivering.] For å si det i teologiske vendinger som tillater – om enn i grove trekk – en avgrensning av disse ideene i forhold til de gjengse oppfatninger: Kunsten tilhører ikke åpenbaringsens orden, heller ikke hører den til skapelsens orden; dens bevegelse går i stikk motsatt retning.¹¹

⁹ Asbjørn Aarnes: "Å lese Levinas", i Kolstad, Bjørnstad, Aarnes (red): *I sporet av det uendelige*, Aschehoug, Oslo 1995, s. 9.

¹⁰ Jan Jakob Tønseth: "Ut fra den andres ansikt", i A. Aarnes (red): *Underveis mot den annen. Essays av og om Levinas*. Vidarforlaget, Oslo 1998, s. 193.

¹¹ Emmanuel Levinas: "Virkeligheten og dens skygge", i *Underveis mot den annen*, s. 15.

Denne passasjen er ikke lett å forstå, men det er iallfall elementer i den som peker i retning av en negasjonsestetikk som har fått gjennomslag blant norske litteraturvitere som har tatt til seg Levinas. Janike Kampevold Larsen, som leser Levinas nettopp med sikte på å identifisere den plassen han gir litteraturen i værenstenkingen, legger den kursiverte passasjen ut på denne måten:

Kunsten er i stand til å ivareta usikkerheten ved enhver erfaring av virkeligheten. [...] [N]atten, det obskure, representerer en fundamental fordring på jegets bevissthet, på *behovet* for å danne mening og orden. Det begjæret som tvert imot ligger i natten som en overgivelse til *det andre*, til ikke-orden, døden og fraværet, vil i denne passasjen nettopp være et begjær ut over den virkelighetens orden der entydig mening og forståelse styrer.¹²

Kampevold Larsen finner, antakelig med rette, en analogi mellom Levinas' tenkning om kunstverket og den andre. For begge kan motsetningen mellom *sigen* og *det sagte* gjøres gjeldende: "Sigen skiller seg fra det sagte (le Dit) ved å være den bevegelse som med forbindelse til det uendelige, er tiltale, begjær, oppriktighet, fremstillende." (s. 168) Verken ansiktet eller kunstverket kan tilskrives noen bestemt mening, å gjøre det er å benekte denne bevegelsen som ligger i sigen, sigen som ifølge Kampevold Larsen (og her siterer hun Levinas) "'lar det den griper, unnslippe.'" (s. 168) Derfor konkluderer hun:

Nå er vi kommet til et punkt hvor vi kan se det litterære som et sted der *det andre* får utfolde seg, og der vi kan *er-fare* eller oppleve tilværelsen som en grensesone mot den utsiden og det intet som ville være døden. Vi kan ta ansiktets dobbelte beveggrunn (dets forbindelse både til det sanselige-konkrete og det uendelig-abstrakte) som utgangspunkt for en tenkning omkring det litterære der begge disse, ansiktet og teksten, er spor av det uendelige, det ikke-representerbare. I denne tenkningen vil imidlertid døden oppfattes som en mulighet for eksistens og meningsdannelse overhodet. Analogt med ansiktets etikk aner vi en skriftetikk der tegnets spor-karakter avføder en lesning som en aldri avtagende

¹² Janike Kampevold Larsen: "Den litterære hendelsen", i Kolstad, Bjørnstad og Aarnes (red): *I sporet av det uendelige. En debattbok om Emanuel Levinas*, Aschehough 1995, s. 174.

bevegelse mot *det andre* der det andre er døden, fraværet og forsvinningen. (s. 178)

Resultatet av denne analogien mellom ansiktet og skriften er et postulat om at litteraturen ikke kan være bekreftende. Den er ikke bærer av positiv mening. Uendeligheten i den andres ansikt svarer til en uendelig utsettelse og fravær av mening i teksten.

3. Den andres absolutte verdi

Jeg må først si at jeg ikke vet om dette er en rimelig utlegning av Levinas. Men det er liten tvil om at han går langt i å bestemme ansiktet som hinsides det som kan representeres i språket. Ansiktet er ikke-representerbart.

Hva ligger det i denne tanken? Hva vinner en på å snakke om ansiktet på denne måten? Det første og mest åpenbare er at en vil hindre at ansiktet blir redusert til noe fysisk eller materielt, noe tinglig. Det er som fysisk fenomen at ansiktet lettest byr seg fram som beskrivbart, og å betrakte det som beskrivbart, er kanskje allerede å betrakte det først og fremst som en fysisk eller materiell ting? Kontrasten mellom ansiktet og tingen spiller en viktig rolle for Levinas:

The face is not a mere assemblage of a nose, a forehead, eyes, etc.; it is all that, of course, but takes on the meaning of a face through the new dimension it opens up in the perception of a being. Through the face, the being is not only enclosed in its form and offered to the hand, it is also open, establishing itself in depth and, in this opening, presenting itself somehow in a personal way. The face is an irreducible mode in which being can present itself in its identity. A thing can never be presented personally and ultimately has no identity. Violence is applied to the thing, it seizes and disposes of the thing. Things *give*, they do not offer a face. They are beings without a face.¹³

Beslektet med reduksjonsfaren er tendensen, både historisk og aktuelt, til det vi kan kalle fetisjering av bestemte ansiktstrekk, med den tilhørende stigmatiseringen av mennesker på bakgrunn av f. eks. rase. Det var

¹³ *Difficult Freedom*, s. 8.

utvilsomt erfaringene fra Auschwitz som lå til grunn for Levinas' insistering på at bestemte fysiske trekk er helt irrelevante trekk for erkjennelsen av den andre som menneske, og dermed irrelevante trekk ved den andres ansikt i den grad dette ansiktet er inngangen til den andre som menneske. Levinas' respons på denne grusomme trekkfetisjeringen i jødeutryddelsens tegn er å insistere på at ansiktet representerer en radikal transcendens: Møtet med den andres ansikt er møtet med den andres annethet, med uendeligheten. Det er møtet med Gud i den andre.

'Transcendens' og 'uendelighet' er store ord, og mer tilgjengelige for filosofer enn for andre. Den som har sin primære forankring i Wittgensteins filosofi vil forsøke å formulere den andres ukrenkelighet i ord som er mindre preget av den filosofiske tradisjonen.¹⁴ Her er et forsøk på nettopp det:

1. Den andres verdi og verdighet er ikke mitt eller vårt verk. Den andre har en absolutt og uinnskrenket verdi og verdighet, og denne verdien og verdigheten er uavhengig av våre begreper og beskrivelser. Den andres verdi og verdighet er da heller ikke et resultat av at vi beskriver eller begriper henne eller kategoriserer henne på noen bestemt måte. Vi tilfører altså ikke den andre verdi og verdighet gjennom våre begreper og beskrivelser.

¹⁴ Denne forsiktige distanseringen – på wittgensteiniansk grunn – fra talemåter som preger den filosofiske diskursen bør ikke forveksles med Toril Mois avvisning av Kittangs tale om "den underlege forma for potensielt liv som også kan ligge i – døden." (Atle Kittang: *Ibsens heroisme. Fra Brand til Når vi døde vågner*", Gyldendal, Oslo 2002, s. 316.) Moi skriver: "For meg framstår en slik setning som ren metafysikk, i Wittgensteins og Cavells betydning av begrepet, det vil si at den bygger på ord som er tatt ut av de språkspillene der de vanligvis hører hjemme." (*Norsk Litteraturvitenskapelig Tidsskrift* 1/03, s. 71) Etter mitt syn er det knapt noen forbindelse mellom den typen utsagn Moi her kritiserer og Wittgensteins filosofikritikk eller metafysikkritikk. Det vil føre for langt å argumentere for oppfatningen min her, men det framgår av Mois utlegning av Kittang at hun forstår utmerket godt hva han mener med disse utsagnene. Hun er uenig, hun vil ikke høre tale om det potensielle livet som ligger i døden, eller: Slik tale opplyser henne ikke, det opplyser ikke Ibsen for henne. Det er noe annet enn å hevde at denne talen ikke gir mening. Og jeg er altså ikke ute i samme ærend som henne når jeg ser meg tjent med å beskrive den andres ukrenkelighet uten å benytte f. eks. termen 'transcendens'.

2. Den andres verdi hviler ikke på noen bestemte egenskaper, som f. eks. ytre attributter, et vakkert utseende, en velfungerende kropp, heller ikke såkalte indre egenskaper, som følsomhet, eller evnen til å tenke. Den andres uinnskrenkede og absolutte verdi er uavhengig av spesifikke egenskaper. Den andre må også kunne forandre egenskaper, uten at dette går utover hennes eller hans uavkortete verdi og verdighet.

3. Den andre er i en viktig forstand utenfor mitt beherskelsesområde. Den andre er den gåtefulle, uregjerlige, ustyrlike andre. Dette poenget er både deskriptivt og preskriptivt: Det er et faktum ved den andre at hun er utenfor mitt beherskelsesområde: Jeg kan ikke forutse hvordan hun vil reagere og hvilken retning livet hennes vil ta. Det er et gap mellom min vilje med og ønsker for den andre og min makt over den andre.¹⁵ Det er et preskriptivt poeng i den forstand at vi må innse at dette gapet mellom vår vilje med og ønsker for den andre og vår makt over den andre er et gode. Dersom gapet lukkes mellom hva vi vil for andre og den makten vi har, har noe alvorlig gått galt, både i forholdet mellom meg og den andre, og med den andre, og med meg.¹⁶

4. Den andre er gåtefull ikke bare fordi jeg ikke kan forutsi hennes reaksjoner: Hun er del av noe som er mye større enn seg selv og enn meg, hun er delaktig i livsgåten. På denne måten bringer møtet vårt med den andre oss kanskje på terskelen til Gudsbegrepet.¹⁷

4. Språkfilosofi uten språkteori

Jeg har understreket ovenfor at den andres verdi er uavhengig av min anerkjennelse, at den andres verdi ikke er knyttet til spesifikke

¹⁵ Det ser vi særlig godt når vi oppdrar barn. Vi kan gjøre ting med de beste intensjoner og de klareste oppfatninger om hva vi ønsker å oppnå, men vi vet ikke hvordan det slår ut. Vi ønsker å gjøre barnet til en dyktig pianospiller, det kan slå ut i en konsertpianist eller i en pianohater, og det trenger ikke være mangelen på musikalitet og talent som skaper pianohateren.

¹⁶ Vi prøver gjerne å få folk til å gjøre som vi vil, og dersom de gjorde det, ville vi antakelig bli forskrekket, både over deres uselvstendighet og over det forferdelige ansvaret vi hadde tatt på oss for den retningen en annens liv tok. Nei, det beste er at vi står relativt avmektige overfor folk, også – og ikke minst – overfor våre nærmeste.

¹⁷ Jeg tror likevel en kan delta i denne verdsettingen av ansiktet uten selv å finne seg hjemme i, og ha dekning for et Gudsbegrep i ens tenking om verden.

egenskaper, at det er og bør være grenser for min makt over andre, og at den andre er del av livsgåten. Av dette følger det ikke automatisk en avgrensing av hva som kan utsies i språket. Det at den andre er bærer av en verdi og verdighet som er uavhengig av mine begreper og beskrivelser, vil ikke si at jeg ikke kan erkjenne eller anerkjenne den andres verdi og verdighet i mine beskrivelser. Det betyr bare at verdien og verdigheten er uavhengig av at jeg faktisk griper den i mine begreper. Uansett hva jeg gjør med språket, uansett hva mitt språk og min bruk av språket måtte ha av utilstrekkelighet, så er den andres verdi og verdighet urokkelig.

Når refleksjonene omkring den andres absolutte ukrenkelighet leder oss i retning av å tenke på den andre som hinsides det språklig utsigbare, skyldes det trolig at vi forutsetter at språket primært og fundamentalt er et representasjonsredskap. Til denne tanken hører forestillingen om at språket er et kategoriseringssystem. Dette kategoriseringssystemet fungerer slik at når vi beskriver noe, putter vi det i en kategori, dvs. vi gir en bestemmelse av det vi beskriver som avgrenser dette fra alt annet i verden som ikke faller inn under kategorien. Det er å redusere det vi beskriver til en (presumtivt snever) definisjon. Derfor er det å beskrive et annet menneske ikke en uskyldig handling, det er både maktbruk og indirekte en benektelse av det overskridende ved den andre, den andres annethet. I og med at den andres absolutte og uinnskrenkede verdi er uløselig forbundet med dette overskridende, så beløper beskrivelsen seg nærmest til en benektelse av den andres ultimate verdi og verdighet.

Denne forestillingen om språket mener jeg bunner i en tendens som Wittgenstein har påpekt, nemlig tendensen til å overse mangfoldet i bruken av språket, mangfoldet i hva vi bruker det til og hva vi kan bruke det til. Når vi lærer et språk, lærer vi ikke samtidig å redegjøre for hva det er vi gjør og kan i og med (livet i) språket. Når vi prøver å redegjøre for det, blir vi opphengt i visse bilder av språket og av oss selv som språklige, bilder som binder tenkingen vår om språket og oss selv. Wittgensteins senfilosofi gir oss en alternativ inngang til livet vårt i språket ved å invitere oss til å se på språklige utsagn som handlinger som er innvevd i hele vårt handlingsliv. Det hans språkfilosofiske undersøkelser skal kaste lys på, er ikke forholdet mellom språk og

verden – jeg antar at tanken om språket som et kategoriseringssystem først og fremst prøver å si noe om det – men hvordan språket er innvevd i livet slik det ufolder seg, slik vi folder det ut, eller slik det folder seg ut i og mellom oss.

Å tenke på språket som et gigantisk kategoriseringssystem er nært forbundet med ideen om ord som navn: Ordet hest er navnet på tingen som faller inn under kategorien "hest". Wittgensteins språkfilosofiske kritikk starter akkurat her, ved ideen om at ord er navn og at setninger er en kombinasjon av navn. Wittgenstein viser at ord kan være mye annet enn navn: Hva er ordet 'kanskje' et navn på? Den tette forbindelsen han tegner mellom å si noe og å gjøre noe, viser fram det å navngi som noe vi gjør *i* språket. Tilsvarende kan en si at det å kategorisere er noe vi gjør *i* språket; noe vi bruker språk til, noe vi kanskje trenger språk for å kunne gjøre – kan en tenke seg kategorisering som foregår uten språk? – uten at det forklarer hva språk fundamentalt er eller gjør.

Selve denne ideen om å forklare hva språket fundamentalt er eller gjør, er kanskje det viktigste siktemålet for Wittgenstein. Når han ber oss se hen til hvordan vi bruker språket, til hvordan det er innvevd i vårt handlingsliv, er han ikke ute etter å gi oss en alternativ forklaring på hva språk er og gjør, men vil riste oss løs fra hele denne ambisjonen om å gi en språkteori som forklarer. Slike teorier om språk står i vegen for at vi klart ser hvordan vi bruker språket, hva det er å være språklig, hvilken plass språket har i våre liv.

Kritikken av viljen til språkteori er hos Wittgenstein forbundet med en filosofikritikk. Etter den lingvistiske vendingen har teorier om språk, og især forestillingen om språk som representasjon, tatt del i filosofiens prosjekt med å gi et fundament for vår kunnskap om verden. Blikket som ser mangfoldet i hva ord og utsagn er og gjør, vil se språkfilosofiens rolle annerledes, det vil forlate dette fundamenteringsprosjektet.¹⁸ Det vil ikke nøye seg med å fastslå – språkkritisk – at de språklige representasjonene

¹⁸ Richard Rorty beskriver dette prosjektet (som hans bok naturligvis går ut på å kritisere) på følgende måte: "Philosophy's central concern is to be a general theory of representation, a theory which will divide culture up into areas which represent reality well, those which represent it less well, and those which do not represent it at all (despite their pretense of doing so). (*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979, p. 3.)

ikke kan være nøytrale representasjoner av en gitt virkelighet, fordi det er utenkelig at våre interesser i verden ikke skal prege våre representasjoner. Det vil finne at selve representasjonsfunksjonen bare er en av mange språkfunksjoner. Dette har mer karakter av å være en filosofikritikk enn egentlig en språkkritikk.

5. Å beskrive vs. å kategorisere

Forlater vi tanken om det å representere som den sentrale språkfunksjonen, og det å utsi i språket som i en grunnleggende forstand en kategoriseringsvirksomhet, finner vi at det å utsi noe i språket kan være mange forskjellige ting. Blant annet finner vi at å beskrive og å kategorisere ikke er helt det samme. For hva er det vi gjør når vi kategoriserer? Antakelig kan det å kategorisere også være mange forskjellige ting, men her er ett eksempel på hva kategorisering kan være: Det er å plassere ting eller fenomener i ulike grupper etter noen mer eller mindre klare kriterier, gjerne gitt i form av definisjoner av kategoriene. Når vi bruker ord til å kategorisere, så lager vi et klassifikasjonssystem i språket. Språket er ikke et klassifikasjonssystem per se, derimot er det å lage et klassifikasjonssystem noe vi kan gjøre i og med språket.

Her er noen eksempler på kategorisering: Arkeologen kategoriserer når hun bestemmer om en stein fra en steinalderbosetning er en kniv eller en hammer, eller kanskje ingenting spesielt, bare en stein, rett og slett. Jeg, som litteraturviter, klassifiserer når jeg tar stilling til hvilken sjanger en tekst tilhører, den episke eller den dramatiske eller den lyriske sjangeren. En lege kategoriserer når hun stiller en diagnose, når hun bestemmer om et utslett er ufarlig soleksem eller farlig elveblest.

Det varierer med kategoriseringssystemenes formål og med mye annet hvor skarpe og klare skillene mellom de ulike kategoriene i et klassifikasjonssystem er. De klareste og mest entydige kategoriene/ klassifikasjonssystemene er de som har de mest entydige kriteriene. Kriteriene kan være av ulik art, og ulike typer kriterier kan være kombinert i bestemmelsen av en og samme kategori. Å anvende kriteriene kan kreve forskjellige former for kunnskap og kyndighet – taus kunnskap og praktisk kyndighet like gjerne som teoretisk kunnskap – og trening. Å si hva det er å kunne kategorisere, hva kategoriseringen

krever, kan altså ikke løsrives fra en beskrivelse av den spesifikke virksomheten kategoriseringen foregår innenfor.

Er det mulig å finne noe formelt språklig kjennetegn ved kategoriseringen som skiller den fra andre handlinger vi kan utføre ved hjelp av språket? Neppe. Her som ellers kan den som vil se forskjeller i hva ord utretter i spesifikke situasjoner, i liten grad støtte seg på formelle språklige kriterier. (En kan lett stille et spørsmål uten å bruke den syntaktiske spørreformen, og den som vil identifisere utsagn som er spørsmål, må forholde seg til det.)

Vi kan lettere identifisere en holdning som typisk følger med kategoriseringsvirksomheten. Når vi kategoriserer, er vår holdning eller henvendelse til tingen eller fenomenet gjerne styrt av at vi ønsker å tilordne tingen et klassifikasjonssystem. Hvis blikket er vårt viktigste redskap i kategoriseringen, kan vi si at blikket er styrt av kriteriene: Vi ser de trekkene ved tingen som kriteriene henleder vår oppmerksomhet på.

Det betyr kanskje at det kategoriserende blikket har en reduktiv tendens. Det innebærer ikke at det i seg selv er galt å kategorisere, og heller ikke at det er noe galt i å være god i å kategorisere. Det er ikke uten videre å bruke makt. Det er ikke maktbruk overfor steinalderkulturen å skille øksen fra kniven. Det er ikke et overgrep mot pasienten når klinikerens skiller en ubetydelig soleksem fra en farlig elveblest. Det er tvert imot fint og bra at legen har blikk for denne forskjellen, at legen har adekvate kriterier, og god trening i å skille. Så hvis kategorisering er bemektigelse, må det være spesifikke tilfeller av kategorisering, spesifikk bruk av kategorisering, som er maktbruk, ikke kategorisering som sådan.

Hva er det så å beskrive ting eller fysiske fenomener, til forskjell fra det vi kaller kategorisering? Vi kan, for å få fram en kontrast som er relevant iallfall i en hel del sammenhenger, knytte det å beskrive til å skildre det en ser. Å klassifisere noe som en kniv eller øks er noe helt annet enn å beskrive denne kniven eller øksen. Å kategorisere et ansikt som et ansikt til forskjell fra en arm, eller som et menneskeansikt til forskjell fra et griseansikt eller et hesteansikt, er noe annet enn å beskrive dette ansiktet. Å kategorisere mennesker med utgangspunkt i øyenfargen er en annen handling enn å beskrive den andre som en med blå øyne.

Men vi kan antakeligvis også finne noen typiske forskjeller mellom beskrivelse og kategorisering. En forskjell har å gjøre med relasjonen mellom oss selv og det vi henholdsvis beskriver og kategoriserer. Å prøve for alvor å beskrive noe, å beskrive det en ser, er gjerne å engasjere seg i dette en vil beskrive på en helt annen måte enn vi gjør når vi klassifiserer. Dette gjelder iallfall dersom det er et ansikt vi beskriver. Beskrivelsen krever et (personlig) engasjement i det beskrevne og kan i mange tilfeller betraktes som (en artikulering av) en respons på det beskrevne. Beskrivelsen kaller på oppfinnsom (kall det gjerne personlig) bruk av språket. Kategoriseringen på sin side er gjerne uttrykk for en mer distansert eller distanserende holdning til det beskrevne, den sikter mot å være upersonlig idet den forholder seg til kriterier som er personuavhengige, og den er gjerne formålsrettet. Beskrivelsen krever av oss en annen holdning, en mottakende henvendelse mot det vi beskriver. Drivet til å beskrive har i seg, eller kan iallfall ha i seg, en mer kontemplativ holdning til verden og til omverdenen enn vi i dagliglivet og i det faglige livet vanligvis innlater oss på. Det er dermed en forskjell i holdning til tingene involvert i forskjellen mellom å beskrive og å kategorisere, eller i det blikket som ledsager de to måtene å bruke språket på.

Forskjellen mellom beskrivelse og kategorisering kan også betraktes som en forskjell ved blikket som slår ut i hvor lett ordene kommer til oss. Når en kategoriserer, leter en i tingene etter det definerende trekket eller de definerende trekkene, trekkene som forteller hvilken kategori tingen tilhører. En har både ordene og hva en ser etter på rede hånd. Når en beskriver, er ikke ens blick styrt på samme måten, og en har ikke de relevante ordene på rede hånd. En leter i tingen og leter i språket etter det rette ordet, det rette uttrykket. Hvis en har ordene på rede hånd, resulterer det stort sett i resirkulerte, sjablongmessige beskrivelser, beskrivelser som krever lite både av blikket og språket.

Her er et eksempel som lett oppfattes som kategorisering, men som etter mitt syn neppe kan være annet enn beskrivelse eller karakterisering, og som krever mye av både blikket og språket. "Juliet is the sun", sier Romeo i Shakespeares skuespill "Romeo and Juliet". Da har ikke Romeo gått seg vill i språkets kategorier og virkelighetens orden, og begynt å tro at det er kjæresten hans som henger der oppe på himmelen på en

godværsdag. Han har karakterisert henne, eller kanskje han har karakterisert forholdet sitt til henne. Hva det ligger i denne karakteristikken kan diskuteres, - forslag til tolkning av replikken vil være bidrag til diskusjonen.¹⁹

Vi kan ikke regne med at det er vantette skott mellom beskrivelse og kategorisering. Hvis vi ser etter, vil vi finne glidende overganger, grensetilfeller, og sammenhenger der skillet ikke gir mening. La meg ta et eksempel hvor det trolig er en glidende overgang mellom kategorisering og beskrivelse. På engelsk taler en noen ganger om "horseface". Det brukes ikke om hester, men om mennesker med et karakteristisk og lett gjenkjennelig arrogant uttrykk. "The stiff upper lip" hører hjemme i dette ansiktsuttrykket, og bidrar nok til å gjøre hesteansiktet til et godt bilde. Uttrykket brukes både for å beskrive uttrykket i ansiktet til det konkrete mennesket og til å plassere dette mennesket i en gruppe som uttrykket er typisk for; mennesker av adelig herkomst. Det er negativt ladet brukt både som karakteristikk og kategori. Og selve det å beskrive den andre på denne måten er kanskje allerede en kategorisering, for såvidt som det trolig bare er medlemmer av denne bestemte klassen karakteristikken brukes om. Hvis det brukes om mennesker med en annen klassebakgrunn, vil det naturligvis bare bli brukt som karakteristikk, ikke som kategorisering.

Hvor viktig er dette skillet mellom kategorisering og beskrivelse, hvis det ikke er vanntett? I noen sammenhenger kan det være harmløst nok ikke å skille mellom de to. Men vi har også situasjoner der vi har grunn til å beklage det hvis beskrivelsen forfaller til kategorisering, og vårt blikk for den andre forfaller til et kategoriserende blikk. Da blir kategoriene fort en forskansning mot å se den andre. Ta legen som forholder seg til sin pasient. En vesentlig del av legens kyndighet er nettopp diagnostiseringskyndigheten. Men dersom det diagnostiske kategoriseringssystemet er det som styrer *hele* legens blikk overfor pasienten, så kan vi trygt si at legen bare ser sykdommen, ikke det syke

¹⁹ Å betrakte en slik metaforisk anvendelse av et ord for en form for rekategorisering, slik metaforsteoretikere har vært tilbøyelige til, ser for meg ut som en insistering på å betrakte all språkbruk som det, også når eksemplene taler i mot. Denne kritikken rammer dessverre også min egen framstilling i *Metafor som perspektiv*, Magisteravhandling i filosofi, Universitetet i Tromsø 1990.

mennesket. Dersom legen *bare* ser meslinger, til forskjell fra røde hunder, eller *bare* soleksem til forskjell fra elveblest, *bare* ser en vondartet svulst til forskjell fra en godartet svulst (og kanskje synes den ondartete er artigere å finne, fordi den oppfører seg mindre forutsigbart), kan vi stille et alvorlig spørsmål ved denne legens blick og holdning. Problemet her er ikke kategoriseringen i seg selv, men at den erstatter det å forholde seg til den andre som et menneske. Kategoriseringsvirksomheten og -kyndigheten til legen er et gode dersom den underordner seg og føyer seg inn i legens holdning til pasienten som et menneske.

6. Den kvalitative beskrivelsen og dikterens blick

Det er en vanlig oppfatning at å beskrive er noe av det vi først lærer når vi får et liv i språket. Det er jo bare å si hva vi har foran øynene våre. Undersøker vi saken, og arbeider vi med et litt strammere begrep om beskrivelse, der det er tale om å skildre det en ser, kommer vi kanskje til den motsatte konklusjonen: Å beskrive er for de fleste av oss noe av det siste vi kommer til. I løpet av et langt eller kort liv gjør mange av oss relativt lite av det. Det betyr ikke at vi ikke kan føle behovet for å beskrive. Vi har kanskje alle merket det når vi har reist til et nytt sted, og er overveldet av sanseinntrykkene, og prøver å formidle noe av det vi ser i brevet til de hjemme. Ofte blir resultatet stusselig og ynkelig. Vi tyr til noen klisjeer og noen forblommete adjektiv som yter verken stedet eller vår opplevelse av stedet noen som helst rettferdighet. De fleste av oss beskriver ikke verden omkring oss, og i den grad vi gjør det, forholder vi oss gjerne til sjablongmessige beskrivelser, prefabrikerte og lite krevende både for evnen til å uttrykke seg og for evnen til å se.

Det betyr ikke at de omgivelsene vi er grepet av ikke lar seg beskrive. Det betyr bare at vi selv ikke er i stand til det, fordi vi ikke har særlig god trening i det, fordi vi ikke har gjort det med alvor og fått seriøs respons på forsøkene våre. Når vi sier at noe er ubeskrivelig, så er det altså mulig at vi ikke tar inn over oss våre egne begrensninger, men tar vår egen uformuenhet for å være et vilkår for livet i språket. Kanskje det bare er de mest erfarne språkbrukerne blant oss som har tatt steget ut i de virkelig gode beskrivelsene, og som kan informere oss om hva språket kan og ikke kan: De som lever og virker sterkest i språket, nemlig poetene, dikterne. Kanskje beskrivelsen er deres domene, ikke i den

forstand at de kan beskrive fordi de er diktere, men omvendt: De er diktere fordi – i kraft av at – de kan beskrive.

Evnen til å se og evnen til å beskrive kan kanskje ikke skilles klart fra hverandre. En god analogi til det å beskrive det vi ser er det å tegne eller male det vi ser. De fleste av oss gjør det sjelden eller aldri, og hvis vi prøver, så mislykkes vi gjerne. Vi kan betrakte dikteren som en seer i helt bokstavelig forstand: En dikter er en som ser, og som beskriver det hun ser så godt og tydelig at en som ikke har sett det, likevel klarer å danne seg et visuelt bilde. Dette er en av kunstens funksjoner: Den skal vise oss det som har vært rett foran øynene våre hele tiden. Den skal ikke først og fremst lære oss hvordan verden er, men å se den.

Den engelske poeten Ted Hughes bringer ut denne kvalitative dimensjonen ved dikterens beskrivelse i sin upretensiøse (men verdifulle) introduksjon til kunsten å dikte, *Poetry in the Making*. Utgangspunktet hans er den engelske attenhundretallsdikteren Gerard Manley Hopkins' berømte "Inversnaid".²⁰ Hughes legger i kommentaren sin til diktet vekt på hvordan beskrivelsen har retning, at alt som er med i beskrivelsen styrer mot å gripe følelsen for stedets atmosfære, en følelse som kanskje bare er flyktig til stede idet vi erfarer stedet, men som den poetiske skildringen tydeliggjør:

²⁰ This darksome burn, horseback brown,
His rollrock highroad roaring down,
In coop and in comb the fleece of his foam
Flutes and low to the lake falls home.

A windpuff-bonnet of fawn-froth
Turns and twindles over the broth
Of a pool so pitchblack, fell-frowning,
It rounds and rounds Despair to drowning.

Degged with dew, dappled with dew
Are the groins of the braes that the brook treads through,
Wiry heathpacks, flitches of fern,
And the beadbonny ash that sits over the burn.

What would the world be, once bereft
Of wet and wilderness? Let them be left,
O let them be left, wilderness and wet;
Long live the weeds and the wilderness yet.

In this [...] poem there is much of what we might call straightforward description, but the vivid details are all aiming one way: it is a scene in sharp focus: all gloom and brilliance, the exhilaration and uneasy sunniness of a bleak, rather lonely place. [...] The feelings that come over us confusedly and fleetingly when we are actually in the places, are concentrated and purified and intensified in these poems.²¹

Hughes impliserer her at skildringen av landskapet inkluderer beskrivelsen av stedets atmosfære. Å se et landskap er ikke bare å se mange detaljer i det, det er å se og sanse (eller sense) denne atmosfæren.

Hvis vi skal gå fra landskapsskildringen til beskrivelsen av et ansikt, må vi spørre: Hva er det vi sikter mot å gripe i vår beskrivelse av et menneske, eller av et menneskes ansikt? Er det utseendet som skal beskrives? Det må i hvertfall være personens visuelle skikkelse på et vis. Hva skal da regnes som del av denne visuelle og påtakelige skikkelsen? Hva er det vi ser når det er et menneskeansikt vi ser? Ser vi først og fremst linjer og flater som er formet og buet? Nei, hvis vi støtter oss på Wittgensteins tale om menneskekroppens form, og forstår denne som kroppens uttrykksfylde, må vi si at vi ser uttrykk. Å se et ansikt er ikke å se linjer og flater og buer: en buet munn. Det er å se et smil, et smilende ansikt. Eller det er å se et fryktsomt ansikt. Eller å se et blikk. Det kan være å se et blikk som en respons på et annet menneskes ansikt. Det lar seg ikke gjøre å se et menneske, og da særlig et menneskelig ansikt, løsrevet fra det å se et uttrykk.

Det er dette livet i den andres ansikt som det er vanskelig å gripe i en beskrivelse. Men det kan gjøres. Jeg har valgt et lite pretensiøst dikt som eksempel på en dikterisk beskrivelse. Men det er en tekst som jeg likevel tror ser langt i det ved den andre som skal vekke oss til etisk ansvar overfor den andre. Det er et dikt av den norske poeten Kolbein Falkeid: "God tur, skolepike", lyder tittelen, og er dedisert "Til Unn og de andre":

God tur, skolepike.

²¹ Ted Hughes: *Poetry In the Making*. Faber and Faber, London, New York 1969, s. 79-80.

Med den røde ranselen som en soloppgang på ryggen
og flettene lik gardiner trukket til siden
for nakken din, den hvite nonnen
jeg alltid har lyst å si omforlatelse til,
går du
til dine første skoledager.
Ansiktet ryker av en forventning
like eksplosivt fruktbar
som en nybrøytet åker i regnskoglandene.

Å såmenn,
vær rene på hendene og barhodede
når dere med såkorn går ut på dette jordet.
Jeg tror ikke kunnskapene dere kaster ut
er spilt korn, men jeg vet:
alt som uten baktanker
uten skepsis, umaskert
og uvettig vergeløst
går ut til livet med tilliten
som et kostbart gulleple i hendene
er hellig.

Så god tur med deg, skolepike.²²

Diktet er formet som en henvendelse til en skolepike, og til enhver skolepike. Det er også en henvendelse til de som skal møte henne på skolen og i verden, lærerne og kanskje andre. Men det inneholder en beskrivelse, og da ikke bare av ansiktet, også av nakken, interessant nok. Og av ryggsekken. Men altså også en beskrivelse av ansiktet. Beskrivelsen er bygget opp omkring billedlige sammenlikninger: Stemmen i diktet ser forventningen i jentas ansikt, og sammenlikner den med en nybrøytet åker. Men det ser mer enn forventningen i jentas holdning til tilværelsen i dette ansiktet: det ser et ansikt "uten baktanker, uten skepsis, umaskert og uvettig vergeløst." Det ser tilliten i dette ansiktet, og beskriver tilliten som et kostbart gulleple.

Diktet proklamerer dette mennesket, dette ansiktet som hellig, men i diktet står ikke denne proklamasjonen alene, som en påstand. Den

²² Kolbein Falkeid: "God tur, skolepike", i *Horisontene*, Cappelen, Oslo 1975, s. 51.

følger av beskrivelsen: Proklamasjonen er så å si en konklusjon på blikket og beskrivelsen. Og denne beskrivelsen og denne konklusjonen deltar i poetens holdning overfor det som beskrives. Beskrivelsen er selv en respons på den andre, en respons som har i seg en forståelse av den andres hellighet, ukrenkelighet. At det er en respons, gjøres tydeligere av at diktet er gitt henvendelsens form. Karakteren til responsen merker vi kanskje først i beskrivelsen av nakken, "denne hvite nonnen/jeg alltid har lyst til å si omforlatelse til". Å se et menneske er å respondere på den andre som et menneske. Beskrivelse og respons er ett i dette diktet.²³

6. Diktningen og hverdagen

De gode beskrivelsene, de kvalifiserte beskrivelsene trenger ikke være en snever bestemmelse av den andre, og redusere den andres gåtefullhet. Tvert imot, denne beskrivelsen kan åpne for gåten, åpne for det sjiktet i den andre som viser det fram som delaktig i den gåtefulle livssammenhengen. Den gode beskrivelsen av den andre kan nettopp sette oss på sporet av den oppmersomheten vi skylder den andres ansikt, og kan lede oss i retning av å se dette ansiktet på den etisk relevante måten. Forsøket på å beskrive den andres ansikt står ikke i motstrid til å lytte, være mottakende, men er tvert imot en form denne mottakeligheten kan ta. Den sterke beskrivelsen forgriper seg ikke på annetheten, den åpner for den.

La meg understreke at jeg ikke er ute etter å framheve selve det å beskrive eller skildre ansiktet som den adekvate etiske responsen overfor et menneske, når hun f. eks. er i nød. Det er nokså opplagt at å gi seg til å beskrive den andres ansikt når det er konkret hjelp av noe slag den andre trenger, er en heller bisarr respons. Den etiske relevansen til den gode beskrivelsen av den andres ansikt ligger ikke der. Hverdagen krever andre handlinger av oss enn beskrivelse, og den mest relevante testen på blikket vårt for den andre ligger i konkrete situasjoner der hensynet til den andre er satt på prøve. Hvis jeg har rett i at den kvalifiserte

²³ Denne foreningen av beskrivelse og respons finner vi også i Hopkins' "Inversnaid". Den avsluttende strofens apostrofiske påkalling og prising av den uberørte naturen følger i forlengelsen av den detaljerte, men fokuserte beskrivelsen av det. Landskapsbeskrivelsen finner sted innenfor en anerkjennelse av landskapets verdi som diktet så munner ut i og proklamerer.

(poetiske) beskrivelsen har noensomhelst etisk relevans, er det heller ved at den artikulere et blikk på den andre som som vekker oss til det etiske alvoret som Levinas' filosofi taler om. Ansiktets etiske betydning hviler selvsagt ikke på den dikteriske beskrivelsen av det. Men det gjør ikke den poetiske beskrivelsen av ansiktet etisk irrelevant. Diktningen får sin betydning fra spennet mellom sløvt og våkent liv. Den dikteriske begripelsen av den andres ansikt snakker til våkenhet.

Jeg har framhevet diktningen som testen på hva språket kan og ikke kan yte. Likevel er det viktig å unngå å separere det dikteriske språket fra dagligspråket. Det dikteriske språket er ikke et spesielt språk. Det trenger ikke være mer preget av metaforer eller andre språklige figurer. Det er ikke definert ved et spesielt sett av språklige grep eller teknikker. Vi bør betrakte det som en bruk av språket som er i kontinuitet med dagliglivet i språket, men befridd fra mange av språkets oppgaver i dagliglivet: Å delta i dagliglivets praktiske transaksjoner, å formidle allehånde informasjon, å holde alt og alle som tynger oss på passe avstand. Den dikteriske bruken av språket artikulere et nivå i forholdet vårt til verden og til hverandre som antakelig er til stede i alles liv, mer eller mindre sterkt, og som blir mer eller mindre styrket av deltakelsen vår i denne artikulasjonen.

8. Levinas – Wittgenstein

Innledningsvis postulerte jeg et slektskap mellom Levinas og Wittgenstein: Begge betoner ansiktets betydning. I forsøket på å redegjøre for den etisk relevante beskrivelsen av den andres ansikt har jeg imidlertid utelukkende støttet meg på Wittgenstein. Likevel er denne artikkelen ikke først og fremst å forstå som en kritikk av Levinas. Den er skrevet med en for ny og for uferdig forståelse av hans filosofi til at den kan målbære en slik kritikk. Den er bedre sett som et svar på en utfordring som trolig flere enn meg møter i forsøket på å ta stilling til Levinas. Vi har vanskelig for å komme unna det han sier om den andres ansikt som en åpning inn mot den andres menneskelighet. Samtidig har vi vanskelig for å påberope oss ham, fordi vi da pådrar oss for store filosofiske forpliktelser. Det kan være røttene hans i jødisk-kristen religiøs tenking vi ikke vet om vi kan stå inne for. Eller det kan være at hans filosofi beror for mye på tenking som ser det sanselige-konkrete

formidlet gjennom det uendelige-abstrakte. Kanskje Wittgenstein likevel er et bedre utgangspunkt for den som ikke vet hvor langt bort hun kan bevege seg fra det konkrete, fysiske, påtakelige mennesket (med dets nærvær av sjel: "The human body is the best picture of the human soul"). Uten at hun dermed vil gi opp noe av den andres absolutte og ubetingete verdi og verdighet.²⁴

²⁴ I arbeidet med denne artikkelen har jeg vært godt hjulpet av kommentarer og forslag fra Åge Wifstad, Tone Selboe og Sigmund Nesset.